

# Marx y el reconocimiento

DELFIN IGNACIO GRUESO\*



Anónimos, Phanor León

## Resumen

¿Es el marxismo incompatible con el paradigma del reconocimiento? Aunque ello no haya sido recogido y desarrollado por el marxismo económico, Marx dejó una serie de observaciones que remiten a una antropología para la cual la individualización del ser humano pasa necesariamente por el reconocimiento de los demás. Este artículo vuelve

\* Doctor en Filosofía. Docente titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Cali, Colombia. dgrueso2001@yahoo.com.mx

Fecha de recepción: Enero 18 de 2006, Fecha de aprobación: Marzo 15 de 2006

a los primeros ensayos de Marx en busca de su entendimiento de las debidas relaciones entre los géneros, el papel del otro en la realización humana a través del trabajo y otros tópicos.

**Palabras clave:** Reconocimiento, amor y reconocimiento entre los géneros, trabajo e intersubjetividad.

### Abstract

How far is Marxism from the paradigm of recognition? This article holds that, in spite of the main thesis of economic Marxism, there are in Marx many insights of an anthropology to which other person's recognition is necessary for our individualization. By going back to Marx's early works, the article explores his ideas about the due relations between genders, the place of the other in the human realization through work, and other dimensions in which the recognition plays a central role.

**Key words:** Recognition, asymmetric recognition, love and gender recognition, work and intersubjectivity.

Mi intención es presentar a Marx como un pensador del reconocimiento. Se me podría objetar que no es apropiado leer a nuestro autor desde una noción que, si bien no es nueva, que es incluso anterior a él, sólo recientemente ha sido articulada como un paradigma y con la intención de dar cuenta de ciertos problemas que no son precisamente los que él se planteó. En efecto, en lugar de la alienación, la explotación económica o el conflicto de clases, la noción de *reconocimiento* es asociada a los problemas ligados al género, a las identidades étnicas y culturales, a las religiones dentro de sociedades secularizadas o a las

minorías religiosas en sociedades confesionalmente hegemónicas y, en general, a todo eso que el filósofo canadiense Charles Taylor ha venido a recoger con el muy abierto concepto de *política del reconocimiento*. Por otra parte —continuaría la objeción— esos problemas del reconocimiento no son más que una moda intelectual, un énfasis pasajero de la mirada sobre problemas que no tienen una raíz propia. Los problemas de que se ocupa el marxismo, en cambio, tienen una raíz más profunda y un carácter más universal. Así las cosas ¿cuál sería el objeto de forzar una interpretación de Marx en esta dirección?

Concedo parcialmente. Acepto que hay una diferencia de problemas; incluso más, que no sólo los problemas son diferentes sino que el marxismo, ya desde Marx, ha sido relativamente reacio a concederle el estatuto de verdaderos problemas a esos que hoy ocupan, por ejemplo, al multiculturalismo o al feminismo. Acepto que hay una diferencia grande de horizontes conceptuales. Todo esto —concedo— pone un límite a la interpretación. Pese a eso, creo que hay puntos de encuentro entre la concepción de ser humano con la cual Marx enfrentó sus problemas y aquella con la cual se enfrentan estos otros problemas. Creo que mostrando estos puntos de encuentro, se puede ayudar a cerrar la brecha que todavía parece separar las luchas por el reconocimiento de la lucha contra la explotación económica y la dominación social; que se puede sugerir que ambos tipos de lucha son conciliables dentro de un gran proyecto socialista que, sin dejar de luchar por la igualdad, abogue por una relación más equitativa entre las diferencias.

Para desarrollar mi propósito, comenzaré por explicar brevemente a qué me refiero con esto del reconocimiento y, seguidamente, a qué me refiero con eso del carácter más

bien reacio del marxismo frente a los problemas que ocupan a la política del reconocimiento. Una vez se hayan aclarado ambas afirmaciones, me centraré en el asunto de las relaciones interpersonales en Marx, más específicamente las relaciones de género, y pasaré a la concepción de la socialización a través del trabajo, el embrión de lo que sería una teoría marxiana del reconocimiento más allá de lo interpersonal.

### 1. La noción de reconocimiento

La noción de reconocimiento, tal y como aquí la empleo, está ubicada a mitad de camino entre el fenómeno puramente cognitivo, aquel en el cual alguien se forma una imagen del mundo que tiene ante sí, incluyendo en él la presencia de otro ser humano, que en este caso se conoce, y el ideal ético de reconocer a alguien, concretamente aquel a quien se conoce, como un ser digno y un fin en sí mismo. La intuición básica es que el reconocimiento de otro ser humano involucra una variación significativa del más común acto de conocer: una actitud psicológica que, al captar al otro, lo capta como un ser activo e inquietante, uno que no es igual a los otros objetos que pueblan el entorno y ante el que no se puede ser indiferente quizás porque, entre otras cosas, pone en cuestión la autoconfianza del sujeto cognoscente.

Ser reconocido por alguien, lo concomitante del fenómeno de reconocer a alguien, significa, en un primer sentido, entrar en una esfera especial de su mapa del mundo, dejar de ser un simple dato del mundo que aparece en su campo de conocimiento y pasar a ocupar en él un lugar particular que brota de una segunda mirada, por así decirlo, una mirada en la cual uno es por fin captado y premiado con un estatus que antes no tenía, algo que lo destaca del trasfondo sobre el que uno

Ever Astudillo, *La noche*

se encuentra. Hacerse reconocer por alguien, es forzar a ese alguien a aguzar la mirada para sacarlo a uno de cierto nivel de disolución en el todo, de esa forma de invisibilización que es la indiferencia ante la presencia del otro. Es obligar al otro a ver mejor y para lograrlo tratamos de hacernos visibles, de destacarnos de alguna manera.

La idea de ser reconocido es correlativa a la idea de tener una identidad. Se diría, en principio, que esto es así porque si uno ha de ser reconocido por alguien es porque ya existe con una identidad dada. Por largo rato, sin embargo, se ha venido sosteniendo que las cosas no son necesariamente así: que la misma identidad se va gestando a partir del

modo en que se otorga o se niega un determinado reconocimiento; que cuando una persona o una colectividad es desconocida o mal conocida de una forma que evidentemente la pone en una insoportable situación de cosificación, se puede generar una lucha por lograr un adecuado reconocimiento o, lo que casi equivaldría a lo mismo, por lograr una identidad ante el otro. Una de las formas de obtener esto, es volvernó contra el otro, hasta *arrancarle*, como decía Hobbes,<sup>1</sup> el reconocimiento que deseamos. Como es bien sabido, Hegel desarrolló una particular versión de este fenómeno y la presentó como ‘una lucha a muerte’ entre dos autoconciencias que necesitan desesperadamente del reconocimiento del otro. Éste es el famoso pasaje

del amo y el esclavo (o del señor y el siervo) de la *Fenomenología del Espíritu*,<sup>2</sup> que sigue siendo un referente obligado de la literatura del reconocimiento, desde Marx y Sartre hasta Todorov y Honneth.

La idea de reconocimiento encierra un potencial que puede proyectarse en tres direcciones. Por una parte, en la medida en que liga el fenómeno del reconocimiento al de tener una identidad y lo hace de manera tal que ella no sea la precondition para el reconocimiento sino, hasta cierto punto, la resultante del mismo, lo que equivale a una ‘teoría reflexiva’ o ‘teoría especular’ de la identidad, ofrece una amplia base para el estudio de la formación de las identidades individuales y colectivas y del papel que juega el reconocimiento, o la falta de él, en conflictos sociales y políticos que usualmente son abordados desde otras ópticas. Si, por ejemplo, como dice Charles Taylor, “el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione en un modo de ser falso, deformado o reducido”<sup>3</sup> o si, como dice Axel Honneth, de algún modo “los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento”,<sup>4</sup> si estas dos afirmaciones son ciertas, digo, entonces el paradigma del reconocimiento ofrece, en términos descriptivos y explicativos, un gran potencial.

Por las mismas razones, ofrece también un potencial crítico. Se puede, a partir de allí, no sólo criticar los modelos de organización política y social que no otorgan al asunto del reconocimiento la debida

1 Ver Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo XIII.

2 Ver Federich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Sección “Autoconciencia”, parte “Independencia y sujeción de la autoconciencia, señorío y servidumbre”.

3 Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, en *Multiculturalismo*, F.C.E., 1991, p 44.

4 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, p 197



centralidad, sino a los propios modelos, bien sea porque privilegian cierto modo explicativo de los fenómenos sociales y políticos (que es lo que hace Honneth al oponer, al menos parcialmente, un modelo basado en la lucha por el reconocimiento a un modelo basado en el 'paradigma hobbesiano') o porque privilegian ciertos valores éticos a ser logrados en el ordenamiento político y jurídico (que es lo que hace Taylor, al oponer una política de la diferencia a una política de la igual dignidad).

Finalmente, si esta idea germinal del reconocimiento es buena para criticar, debe también ser buena (o se supone que lo sea) para levantar sobre ella modelos normativos que replanteen ideas de clara estirpe regulativa como el bien común, la justicia y la legitimidad del ordenamiento político, con las cuales afrontamos los conflictos del mundo social y del mundo político. Porque es claro que si la base descriptiva de la idea de reconocimiento es cierta, la opción ético-política para salir de esos conflictos debe ser reorientada.

Es gracias a estos potenciales y, ante todo, gracias a que hay aquí un entendimiento de las relaciones humanas que va más allá del entendimiento básicamente instrumental que de ellas ha impuesto la modernidad, que la idea del reconocimiento se está convirtiendo, como reconoce Robert Williams, en un contradiscurso de la modernidad.<sup>5</sup>

Ahora bien, Williams remite esta idea a Hegel, como también lo hacen Taylor y Honneth, aunque hay otros pensadores que habría que destacar. Taylor menciona a Rousseau, Kant, Herder y Fichte, como antecesores de Hegel, y Honneth

menciona a Sartre, Mead y otros como aquellos que, después de Hegel, han vuelto sobre el asunto. Mucho habría que decir, incluso para contradecir a Honneth, sobre la raíz hobbesiana de esta idea, como también destacar lo que Hegel debe en esto a Adam Smith, como lo recuerda Todorov.<sup>6</sup> Pero dejemos de lado estos asuntos para simplemente resaltar un hecho: ni Taylor, ni Williams, ni Todorov, al explicar este paradigma, mencionan a Marx y Honneth (como lo mostraré más adelante) sólo lo hace de un modo incompleto. Así las cosas, un propósito adicional de este artículo es hacer un poco de justicia a Marx en relación con esto del reconocimiento.

De nuevo, conectar el marxismo con el paradigma del reconocimiento, algo que no se ha hecho, es promisorio. Se entiende, claro, que en la literatura corriente sobre la política del reconocimiento, así como no se mencione a Marx, tampoco se mencione al marxismo posterior a Marx como capaz de articular este paradigma. Que se muestre el contraste con el feminismo y el multiculturalismo quienes, poniendo sobre el tapete estas inquietudes con referencia al reconocimiento, han planteado nuevas normatividades que apuntan a reformar los sistemas educativo, simbólico y político para lograr sociedades capaces de superar en justicia los conflictos relativos a los grupos étnicos, culturales y religiosos, a las diferencias de género y de orientación sexual, a los inmigrantes y los desplazados, a las diferencias regionales y de idiosincrasia, etc. Se entiende la queja de estas tendencias en el sentido de que el marxismo no les ofrece mucho margen de maniobra dentro

5 Williams se refiere aquí al joven Hegel, que Habermas interpreta como un pensador de la intersubjetividad en contra de la filosofía moderna del sujeto. Ver Robert Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, 1997, p. 13-15.

6 Izvetan Todorov, *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Santillana-Taurus, 1995.

Oscar Muñoz, *Pinturas de agua*

de su propio horizonte teórico, porque él está, como dice Honneth, preso en el modo 'hobbesiano' de entender la raíz de los conflictos. Pero Marx, como pensador de la intersubjetividad humana, con claro sello hegeliano, sí pensó el problema del reconocimiento. Aquí trataré de mostrar cómo. Pero antes debo explicar por qué el marxismo ha privilegiado la lectura puramente instrumental o 'hobbesiana' de los conflictos sociales.

## 2. El carácter 'hobbesiano' del marxismo

Al marxismo a menudo se lo ha acusado de ser indiferente a las diferencias, excepto la diferencia de

clase, y mostrarse escéptico frente a la especificidad de otras luchas que no sean la lucha de clases. Así, fenómenos como las resistencias culturales frente a las culturas hegemónicas, por ejemplo, no merecen una atención mayor por parte del marxismo y no faltan quienes, desde la otra orilla, reaccionan recordando la actitud de Marx ante la invasión británica de la India o ante la anexión de buena parte de México por parte de Estados Unidos para probar la estirpe eurocentrista y cultural-imperialista del marxismo; su incapacidad para entender fenómenos típicos del llamado Tercer Mundo.

En la medida en que esto sea cierto, tendrá razón Honneth al afiliarse el marxismo a lo que él llama el 'paradigma hobbesiano', que él identifica como *lo otro* del paradigma del reconocimiento. Lo que se quiere decir con esto es que el marxismo parte, en un sentido amplio, de las mismas premisas antropológicas de las que parte el liberalismo; que, cuando quiere explicar los conflictos, cede muy prontamente a la idea de que ellos se constituyen como tales alrededor de recursos materiales; que son, en último análisis, disputas por la supervivencia material de aquellos involucrados en cada conflicto. Honneth identifica a Maquiavelo y Hobbes como los pensadores que sentaron las bases de este modo de interpretar los conflictos. La modernidad y las ciencias sociales que ella forjó habrían quedado presas de ese entendimiento eminentemente materialista de los conflictos. Y el marxismo, simplemente, se habría pegado a ese entendimiento.

Ahora bien, si esto es el paradigma 'hobbesiano' (nombre inapropiado, según mi modo de entender al autor inglés), es relativamente fácil constatar que, al dar el marxismo cierta preeminencia a lo material, más concretamente a lo

económico, sobre el mundo de los valores y los fenómenos éticos, al intentar dar cuenta de los conflictos, opaca ese factor psicológico del que ya he hablado y que puede ser motor de algunos conflictos intersubjetivos e intergrupales. Y es evidente que el marxismo sí otorga esa preeminencia; que ella está presente en el pensamiento de Marx y mucho más en el pensamiento del Marx maduro que en el del joven Marx. Y después de él, apoyándose en su tesis sobre la determinación que finalmente se ejerce desde el mundo material -desde su organización para su autorreproducción- sobre el mundo de los valores, y en su teoría de las clases sociales, así como en la teoría de la determinación ineludible de la historia sobre los procesos humanos, el marxismo posterior a Marx habría de poner siempre en un segundo plano las relaciones intersubjetivas y los fenómenos psicológicos ligados a ellas y, en cambio, tendería a explicar los conflictos en términos de determinaciones materiales, desarrollos históricos e intereses de clase. Esta tendencia halló su plenitud en la llamada ‘ciencia del marxismo’ que, aunque quisiera desprenderse del objetivismo positivista y se llamara estructuralismo o estructural-funcionalismo, no era otra cosa que un intento de positivizar las relaciones humanas y los conflictos sociales y convertirlos en objetos fiables de conocimiento; positivización que pretendía ‘des-psicologizar’ y ‘des-ideologizar’ el mundo de las cosas humanas para elevarlo al rango de objeto epistémico.

Ahora bien, fue precisamente en la medida en que este marxismo consolidó una explicación de los fenómenos históricos a partir de las necesidades de reproducción

material de la sociedad, que éste contribuyó a lo que Axel Honneth ha llamado “la hegemonía del modelo hobbesiano en la teoría social moderna”. En efecto, el marxismo enseñó durante décadas que no había que dejarse engañar por las razones “ideológicas” que parecían motivar los conflictos sociales y políticos. Si, por ejemplo, uno quería entender el conflicto árabe-israelí sobre la base de la religión, del menosprecio cultural, de las heridas infringidas a una identidad colectiva, de los odios raciales, etc., se le decía que no olvidara que, en el fondo, sólo se estaba luchando por el petróleo o por el agua, en últimas por la supervivencia; que si ignoraba eso, el estudioso del fenómeno había quedado atrapado en una suerte de alienación ideológica que trastocaba el sentido en que corrían las determinaciones.

Esto tuvo una importante influencia aun en países donde se expresaban con una radical especificidad conflictos que no eran necesariamente de clase. No deja de ser notorio que buena parte de las investigaciones marxistas sobre el racismo en los Estados Unidos durante largo tiempo insistieran en reducirlo a la tesis del *divide y reinarás* mostrando, por ejemplo, cómo en la segunda guerra mundial los negros fueron contratados en las fábricas en huelga como ‘rompehuelgas’ y para bajar los costos de mano de obra. La tesis apuntaba a decirle, también a los negros pero ante todo a los blancos, que el racismo sólo favorecía a los explotadores.<sup>7</sup> Como en el caso de las guerras, también en el racismo la verdadera motivación, el detonante de fondo, era material. ¡Imposible ser más hobbesiano! (Hobbesiano, claro, en el sentido de Honneth).

7 Ver Rhonda M. Williams, “Consenting to whiteness: reflections on race and Marxian theories of discrimination”, *Marxism in the postmodern age*, editado por Antonio Callari, Stephen Cullenberg y Carole Biewener, The Guilford Press, New York, 1995, pp 301-304.

Pero no hay que olvidar que en esto el marxismo no hacía sino emular a Marx, quien enseñaba a interpretar los conflictos de esa manera. En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* da un ejemplo de eso, aplicado a un conflicto político francés:

Bajo los borbones había gobernado la gran propiedad territorial, con sus curas y sus lacayos; bajo los Orleáns, la alta finanza, la gran industria, el gran comercio, es decir, el capital, con todo su séquito de abogados, profesores y retóricos (...) Lo que, por tanto, separaba a estas dos fracciones no era eso que llaman principios, eran las condiciones materiales de vida, dos especies distintas de propiedad; era el viejo antagonismo entre el capital y la propiedad del suelo (Marx, 1852:431)

Aunque los orleanistas y los legitimistas, aunque cada fracción se esforzase por convergerse a sí misma y por convencer a la otra de que lo que las separaba era la lealtad a sus dos dinastías, los hechos demostraron más tarde que eran más bien sus intereses divididos lo que impedía que sus dos dinastías se uniesen (...) Si cada parte quería imponer frente a la otra la restauración de su propia dinastía, esto sólo significaba una cosa: que cada uno de los dos grandes intereses en que se divide la burguesía –la propiedad del suelo y el capital– aspiraba a restaurar su propia supremacía y la subordinación del otro (Marx, 1852:432).

Según esta lectura, ¿de dónde salen los principios políticos? ¿Cuál es la relación que tienen con el mundo material? La respuesta es ésta:

Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La

clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo suelto, a quien se le imbuye la tradición, podrá creer que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta (...) Y así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y los figuraciones de los partidos y su organismo efectivo y sus intereses efectivos, entre lo que se imaginan ser y lo que que en realidad son. Orleanistas y legitimistas se encontraron en la república los unos junto a los otros y con idénticas pretensiones (Marx, 1852:431).

Pues bien: si la política no tiene esa realidad que los políticos suponen ni los valores son suficientes para crear verdaderos conflictos, las verdaderas razones para las luchas sociales y políticas habría que ir a buscarlas a otra parte. Presa de esa perspectiva, la futura tradición marxista ortodoxa iba a fijar su posición frente a ciertos fenómenos que hoy se reinterpretan como conflictos por el adecuado reconocimiento de las identidades colectivas, como los que involucran a los indígenas en las sociedades postcoloniales, los problemas de la población negra contra el racismo, los nacionalismos, los conflictos de género y todo el asunto del feminismo, los conflictos religiosos, etc. Todos ellos iban a ser tomados, casi siempre, como ‘falsos conflictos’, como desviaciones ideológicas del verdadero problema, el problema de clase, o como ocultamiento de la intencionalidad material que hay detrás de las razones invocadas.

Según esta tendencia interpretativa, los problemas de discriminación a los indígenas o a los negros no eran realmente exclusivos de los indígenas ni de los negros; ni si-



quiera eran problemas raciales: eran una variación de la explotación de clase. Los conflictos nacionalistas, para citar otro ejemplo, eran intencionalmente creados por sectores dominantes, que siempre se ponen de acuerdo sin importar sus pertenencias nacionales (“los obreros no tienen patria”, había dicho Marx en el *Manifiesto*, y olvidar esto equivalía a justificar que el obrero inglés matara al obrero alemán). Los problemas de dominación o desprecio cultural, si existían, sólo serían variaciones, incluso negaciones, del verdadero problema, el de la dominación de clase. Y no hablemos de los conflictos religiosos, asumidos como falsos conflictos pues, ya se sabía, la religión es el opio de los pueblos. Y las mujeres, finalmente, no tenían un verdadero problema ligado a su género o, si se reconocía que lo tenían, se procedía a concluir que “la mujer por ser doblemente explotada debe ser doblemente revolucionaria” (en el sentido marxista, claro!). Así las cosas, todo quedaba reducido a un verdadero conflicto, el de clase, cuya solución parecía traer consigo la solución de todos los otros problemas, si es que tales problemas existían.

Pero ya he dicho que convendría volver sobre ciertos aspectos del viejo Marx o, más precisamente, del joven Marx, para intentar una nueva aproximación teórica a estos problemas. Por los límites que me imponen la extensión de este texto, no me comprometo con una exégesis en regla, pero sí con el señalamiento de esos aspectos que nos revelarían algún potencial en Marx para una teoría del reconocimiento. En primer lugar, una teoría normativa de lo que deben ser las relaciones de pareja. En segundo lugar, una teoría descriptiva de las relaciones interpersonales alrededor

Phanor León, *Movimiento*

del trabajo; relaciones en principio mostradas como asimétricas, que tienen como efecto la negación de un apropiado reconocimiento, pero que ya permiten adivinar lo que sería el reconocimiento simétrico a través del trabajo.

### 3. El reconocimiento en las relaciones de amor

En “Propiedad privada y comunismo”, Marx enfatiza cierto carácter de incompletud que tienen los seres humanos y señala que ellos sólo logran su realización en la vida social.

El carácter social es, pues, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él. La actividad y el goce son también sociales, tanto en su modo de existencia como en su contenido; actividad social y goce social. La esencia humana de la naturaleza no existe más que para el hombre social, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe

como fundamento de su propia existencia humana. Sólo entonces se convierte para él su existencia natural en su existencia humana, la naturaleza del hombre.<sup>8</sup>

He traído esta larga cita sólo para iluminar mejor esa sentencia, que encontramos en el mismo texto, según la cual “la relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer”.<sup>9</sup> Recordemos que esta frase le sirve para oponerse, como ya hizo Aristóteles cuando se opuso al comunismo de Platón, a lo que él llama el comunismo grosero y más concretamente a la cosificación que ese comunismo hace de la mujer (Aristóteles en su momento se opuso a la comunidad de esposas, de hijos y de bienes). Este comunismo, al proponer la propiedad colectiva de las esposas, no abole la propiedad privada (el matrimonio, dice Marx, “es una forma de la propiedad privada exclusiva”)<sup>10</sup> sino que la generaliza. “Así como la mujer sale del matrimonio para entrar en la prostitución general, así también el mundo todo de la riqueza, es decir, de la esencia objetiva

<sup>8</sup> Karl Marx, *Manuscritos, Grandes Obras del Pensamiento*, Altaya, Barcelona, 1993, pp 149-150.

<sup>9</sup> Karl Marx, *Tercer Manuscrito, Manuscritos*, , p 146.



Pedro Alcántara, *Los ancestros*

del hombre, sale de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado para entrar en la relación de la prostitución universal con la comunidad”.<sup>11</sup>

Éste es un comunismo que niega la personalidad del ser humano y justamente lo hace en la medida en que niega la personalidad de una parte de la comunidad humana, las mujeres. “En la relación con la mujer, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa

la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación tiene su expresión inequívoca, decisiva, manifiesta, revelada, en la relación del hombre con la mujer y en la forma de concebir la inmediata y natural relación genérica.”<sup>12</sup> En otras palabras, el ser humano, en este caso el varón, expresa a través de su relación con la mujer lo que él es y, conversamente, la mujer expresa en su relación con el varón el nivel de humanidad que ella ha alcanzado.

En esta relación se evidencia, pues, de manera sensible, reducida a un hecho visible, en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia humana del hombre. Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el hombre se ha convertido en ser genérico, en hombre, y se ha comprendido como tal; la relación del hombre con la mujer es la relación más natural del hombre con el hombre. En ella se muestra en qué medida la conducta natural del hombre se ha hecho humana o en qué medida su naturaleza humana se ha hecho para él naturaleza. Se muestra también en esta relación la extensión en que la necesidad del hombre se ha hecho necesidad humana, en qué extensión el otro hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo.<sup>13</sup>

El párrafo merece toda la atención. La relación entre un hombre y una mujer, entre dos exponentes de

10 *Ibíd.*, p. 145.

11 *Ibíd.*, p. 145.

12 *Ibíd.*, pp. 145-6.

13 “Propiedad privada y comunismo” pp. 145-147.

la especie humana, es la relación humana por excelencia y ella muestra el grado de degradación o desarrollo de las relaciones humanas. Ser capaz de esta relación, sin degradación del otro, es ser capaz de vivir la necesidad humana, necesidad del otro, de una manera humana. Dejar la mujer reducida a una cosa natural, a algo naturalmente dado, y mostrarse incapaz de vivir con ella una relación humana, es ser incapaz de humanidad. Tal conducta sería indicio de una relación no genérica, apenas instrumental con los otros hombres y las otras mujeres.

Si bien Marx no ahonda en la crítica de lo que son las relaciones de género en su momento, ni intenta una teoría de emancipación de la mujer, como sí lo hiciera, por ejemplo, John Stuart Mill, podemos notar en sus palabras cierta conciencia de que las cosas no estaban bien en ese frente y que las soluciones comunistas, que él analizaba, fallaban en ver eso. Podemos suponer, en consecuencia, que un análisis más detallado de las diferentes formas de cosificación e invisibilización de las mujeres podría arrojar una teoría normativa de lo que debería la sociedad comunista a este respecto; teoría que Marx no dejó en parte por razones de orden vital y en parte, también, por las razones que inhibían, dentro de su pensamiento, esta clase de empresas filosóficas.

Como sea, razón parece tener Pedro León Entralgo al intentar mostrar que este tipo de relación es en Marx una preparación para las relaciones sociales y para una forma de reconocimiento superior a la que se otorga al interior de la familia (en realidad, Marx ha hablado más bien de la pareja que de la familia).

La familia es a la vez ‘naturaleza’ y ‘sociedad’, y ésta es la razón por la cual constituye un puente entre la naturaleza y otras agrupaciones más artificiales: la sociedad económica, la sociedad política, etc. Mientras en la familia el hombre existe *directamente* para el hombre, a partir de allí hay que recurrir a mediaciones más elaboradas, y la sociedad va separándose de la naturaleza: el hombre existe para el hombre a través del producto de su trabajo, es decir, a través de su objetivación en una segunda naturaleza. Con lo cual, añade Marx, el hombre llega a reconocer al otro hombre de un modo más desinteresado que en la familia.<sup>14</sup>

Sin embargo, lo que muestran las relaciones humanas por fuera de la familia es precisamente la asimetría y la explotación económica.

#### 4. El reconocimiento asimétrico en Marx

En efecto, con respecto a estas relaciones se diría que Marx, un pensador hegeliano, sólo parece haber observado el tema hegeliano del reconocimiento en su dimensión de lucha y, como tal, sólo un tipo de lucha; que en él el tema sólo alcanza para dar cuenta, no de un reconocimiento recíproco, sino del reconocimiento asimétrico, una versión socioeconómica del pasaje hegeliano del amo y el esclavo.

Pedro León Entralgo, de nuevo, dice que el autor del Manifiesto comunista ve en el siervo al trabajador y en el señor al burgués y con eso da un contenido exclusivamente económico-clasista a la relación del señor y el siervo. “A través del lenguaje crudo y directo que la intención del Manifiesto comunista

requería, no es difícil descubrir (...) la ‘inversión’ marxista de la doctrina hegeliana acerca del señorío y la servidumbre”.<sup>15</sup> León señala otro rasgo hegeliano en la descripción marxista de las actitudes propias del trabajador y el burgués:

como en la descripción hegeliana comienza siendo unilateral el reconocimiento, porque en la primera fase del proceso sólo en el siervo se ha producido la ‘supresión del ser-para-sí’, así también, según Marx, ‘el no trabajador hace frente al trabajador todo lo que el trabajador hace frente a sí mismo, pero no hace frente a sí mismo nada de lo que frente al trabajador hace. Añade Hegel, como sabemos, que en una segunda fase de la relación señorío-servidumbre ‘el siervo hace respecto del otro lo que hace respecto de sí’. Lo cual, dentro del pensamiento marxiano y marxista (...) va a tener una traducción famosa: será la revolución del proletariado.<sup>16</sup>

En esta fase, toda alienación desaparecerá porque se habrá llegado a una asociación en la cual, como lo anota Marx en el Manifiesto, “el libre desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de todos”.

Hay aquí, sin duda, elementos para una teoría del reconocimiento. Pero, como acertadamente pregunta el mismo Pedro León, “¿pueden ser exclusivamente reducidas en términos de economía y trabajo las relaciones interpersonales, aunque de ellas sólo la del señor y el siervo sea considerada? Las parciales, pero fuertes razones de Carlos Marx (...) deberían ser ordenadas dentro de una doctrina de la relación interpersonal más amplia y profunda que la suya”.<sup>17</sup>

14 Pedro León Entralgo, “El otro en la dialéctica del espíritu y en la dialéctica de la naturaleza, de Hegel a Marx”, Teoría y realidad del otro, Vol. 2, Revista de Occidente, Madrid, 1961, op. cit. p 122.

15 Ibid, pp 118-9.

16 Ibid, p 119.

17 Ibid, p 120

La pregunta me parece válida, pero creo que León falla en ver que el trabajo en Marx no puede verse sólo en términos de economía, aunque, claro, tiene razón al hacer notar que se le está dando esa prioridad connotativa en El manifiesto. C. Wright Mills, por ejemplo, ha dicho que Marx finalmente descansa en una metafísica del trabajo.<sup>18</sup> Axel Honneth sigue esta línea al notar que la ética del trabajo que subyace a los textos marxianos de juventud está estrechamente ligada a una antropología para la cual el ser humano se realiza en su trabajo, en la objetivación y, con el objeto de su trabajo, se presenta ante la sociedad en busca de reconocimiento y que, en las condiciones enajenadas del trabajo, esta expectativa termina por frustrarse. Honneth lo presenta de la siguiente manera:

Es verdad, sin embargo, que Marx pone en el fondo de su originaria antropología un concepto de trabajo, tan recargado normativamente, que el acto de producción puede construirlo como un proceso de reconocimiento intersubjetivo. En la realización del trabajo total, que se representa según el modelo artesanal o de las actividades artísticas, la experiencia de la cosificación de las propias capacidades se une de tal manera con la presunción espiritual de un consumidor posible, que gracias a ella el sujeto logra un sentimiento de su propio valor intersubjetivamente mediatizado. Así Marx (...) habla de la ‘doble afirmación’ que por el trabajo experimenta un sujeto, tanto en sí mismo como frente a otro; en el espejo del objeto producido, puede vivirse no sólo como un individuo al que se le atribuyen positivamente determinadas cualidades, sino concebirse como

una persona que está en condiciones de satisfacer las de otro sujeto concreto de interacción.<sup>19</sup>

Al destacar esta forma de ver el trabajo, Honneth sirve para corregir un poco la queja de León, pero, a mi modo de ver, vuelve a encontrarse con él en lo principal. En efecto, Honneth afirma que en sus escritos tempranos, Marx presenta un estrechamiento estético-productivista del modelo hegeliano de una ‘lucha por el reconocimiento’; pero igualmente afirma que Marx tiene el problema de eliminar todos los aspectos del reconocimiento intersubjetivo que no brotan directamente del proceso del trabajo cooperativo y autoadministrado. Esto es problemático, al menos para el joven Marx, pues detrás de su denuncia de la alienación del trabajo en la producción fabril parece estar la añoranza de un trabajo individual, más bien artesanal individual, que Marx parecía ligar mucho más directamente con la experiencia estética del ocio creador, si bien no podemos decir que Marx termine prefiriendo ese trabajo individual sobre el trabajo coordinado que, irreversiblemente, conquistó el capitalismo.

Pero, más urgente que eso, es insistir en que el trabajo no es en Marx, para nada, una labor puramente económica. Si no miramos la dimensión ontológica del trabajo en Marx, claro, podemos caer en la idea de que las relaciones humanas son puramente económicas, como si Marx no hubiera denunciado en *El capital* precisamente que la reificación y el fetichismo de la mercancía se expresen como una ‘relación personal entre mercancías y una relación económica entre personas’. Esto ocurre, precisamente, por una inversión que hay que revertir a su

vez para poner las cosas de nuevo en su orden. Hay que entender, entonces, qué es el trabajo en general, y no sólo el trabajo alienado, para Marx.

## 5. El reconocimiento a través del trabajo

El trabajo produce al hombre, nos dice Pedro León leyendo a Marx, porque “en cuanto orientado hacia la producción, el trabajo cumple una función mediadora en la relación entre el hombre y la naturaleza. Cuando el individuo humano trabaja en alienación –tal es el caso del puro asalariado–, el producto queda al margen de la existencia del productor. Cuando, por el contrario, la alienación ha sido suprimida, el trabajo individual es también universal y su producto –objeto ya plenamente humano, naturaleza reproducida– satisface directamente la necesidad del hombre. Así entendido, el trabajo tiene como meta última la producción del hombre, la conducción del ser humano hacia la plenitud de su propia naturaleza”.<sup>20</sup> De esto se desprende una función de la sociedad (de los otros) como mediadora: “puesto que el hombre es a la vez un ser menesteroso y genérico, sólo en relación con los demás hombres podrá mantenerse en relación consigo mismo y con la naturaleza. Hay, pues, un círculo dialéctico: el hombre se relaciona con la naturaleza a través del hombre, y con el hombre a través de la naturaleza, y en ambos casos es el trabajo la clave de esa relación”.<sup>21</sup> Por esto la relación con el otro a través del trabajo no puede entenderse como una relación puramente económica, sino radicalmente ontológica. El producto fruto del trabajo es pensado, en Marx, como un espejo

18 Ver Emilio Lamo de Espinosa, La teoría de la cosificación, p 82.

19 Axel Honneth, La lucha por el reconocimiento, Crítica, Barcelona, 1997, p 178.

20 Pedro León, p 121-2.

21 Ibíd. p 122.



destinado a devolverle al trabajador su propia imagen. El sujeto pone su vida en el producto del trabajo, en su objeto, y va con él a la sociedad buscando un reconocimiento.

Todo esto es lo que se frustra con el trabajo alienado. Marx identifica tres tipos de alienación en la forma como se ejerce el trabajo en la sociedad capitalista. Una es la alienación con respecto al producto del trabajo. Aquí hay que distinguir dos cosas. Una es la dimensión económica del asunto, es decir, cómo el producto del trabajo es apropiado por otro, creando una proporción inversa entre trabajo y rendimiento económico del trabajo para el trabajador, que es la base de lo que después el marxismo va a entender como la contradicción esencial entre trabajo y capital. La otra es la dimensión un poco más antropológica. El ser humano –dicen Marx y Engels en diversos textos– hace el trabajo; pero también el trabajo hace al ser humano. No es sólo que aquí se manifiesta esa ponderación nueva, protestante, con referencia al trabajo que trajo la modernidad. Se enfatiza ante todo el papel que el trabajo ha jugado en la cultura y en el desarrollo del ser humano. Pero en el trabajo enajenado, el trabajo ya no hace al ser humano, sino que lo arruina, lo vuelve cretino, lo deshumaniza.

Esto, que ya lo enuncia Marx en la primera forma de la alienación, aquella que el trabajador tiene con respecto al objeto de trabajo, lo profundiza en la segunda forma de alienación, aquella que el trabajo tiene con respecto a la jornada de trabajo. Por ser ésta una forma esclavizante de trabajo, no es una parte del tiempo humano en la que el ser humano se sienta humano, sino que más bien se siente bestia.



Rosemberg Sandoval, *Diana*

Y en la medida en que se siente así, ya sólo quiere escapar del trabajo. Pero, paradójicamente, la vivencia dentro de la jornada de trabajo persigue al trabajador fuera de la misma y ya no sólo es una bestia consigo mismo, con sus funciones humanas, sino con los demás, en sus relaciones interpersonales.

Lo anterior abre el paso a la tercera forma de alienación, aquella que trastoca el carácter humano, genérico, de hacerse humano el ser humano. En esto, pasado por alto por León y Honneth, conviene que nos detengamos un poco:

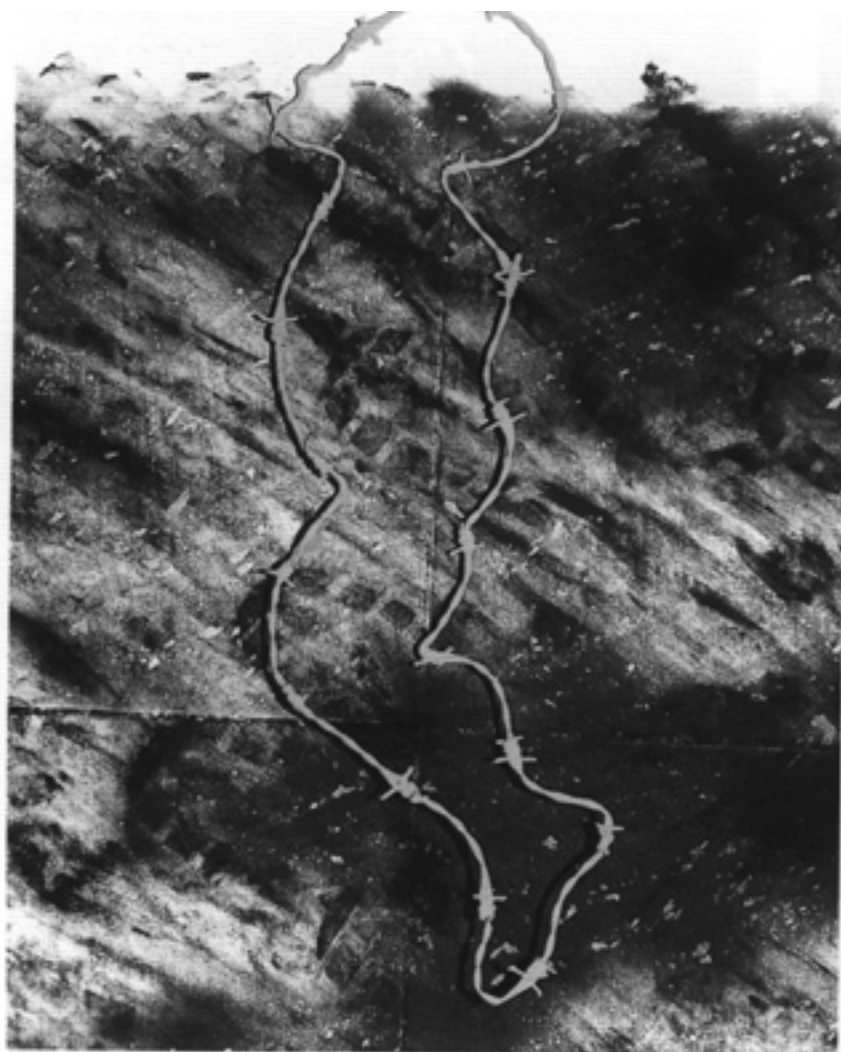
El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, vi-

viente, porque se relaciona consigo mismo como con un ser universal y por eso libre.<sup>22</sup>

No deja de sorprender cómo se puede pasar por encima de este párrafo, de honda huella rusoniana. El ser humano se relaciona con los demás de una manera genérica. La libertad se consigue de una manera genérica. Como se acaba de recordar, en el Manifiesto comunista se nos dice que “el libre desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de todos”. En *La cuestión judía*, cuando se opone a la forma burguesa de definir la libertad, Marx la muestra como una robinsonada, como una forma de separar al hombre del hombre cuando, al definir la libertad, la define como terminando donde comienza la libertad del otro. Lo esencialmente nuevo aquí es la idea de que no se es libre contra los otros, ni a pesar de los otros, ni por fuera

22 Karl Marx, *Manuscritos*, Altaya, p 114.



Rosemberg Sandoval, *Diana* (fragmento)

de los otros: se es libre gracias a los otros. Aquí resuena un poco, sin que sea lo mismo, la idea de autonomía en el sentido kantiano; una autonomía que no se puede alcanzar sino entre individuos autónomos. Y es aquí donde está precisamente la clave que nos llevaría hacia esas otras dimensiones de las relaciones humanas donde el reconocimiento constituye un factor de primer orden.

Como bien dice Emilio Lamo de Espinosa, para Marx el ser humano es un social por naturaleza y esa sociabilidad se realiza en el trabajo. Esto nos lleva a la paradójica

conclusión de que “la naturaleza del hombre no está en el individuo, sino fuera de él; no es estática, sino proceso, autocreación. La esencia del hombre está en las relaciones sociales, a su vez resultado y causa del trabajo como un proceso de hominización.”<sup>23</sup>

Si así son las cosas, la mirada del marxismo también debería recaer sobre los productos del trabajo colectivo de varias generaciones de un pueblo distinto, las diferentes formas en que un pueblo ha resuelto los problemas de la adaptación al medio y la sociabilidad humana, vale decir, las otras culturas, que son

también formas contextualmente ancladas de hominización del género humano. La segunda naturaleza que el ser humano se construye a través del trabajo y la interrelación que él implica no corren en una sola dirección ni es posible que tengamos ya la absoluta certeza de que la más desarrollada forma de esa segunda generación, que alguna vez pudo ser la europea, está más cerca de lograr el ideal de una sociedad igualitaria y sin explotación. Es tal vez posible pensar que hay varios modos de superar las formas de enajenación de las relaciones humanas a través de la enajenación por el trabajo y que haya incluso formas de eludir el tránsito que hicieron las sociedades europeas. Que se puede reivindicar la etnia y la cultura, no sólo la clase, como gestores de modos aceptables de tránsito hacia sociedades menos enajenadas. Pero esta clase de perspectivas corresponden ya más al multiculturalismo que al marxismo.

Y, como paradigma, el multiculturalismo no está menos exento de peligros y exageraciones y el marxismo debe evitar caer en el otro extremo sólo por huir del propio. La economista política norteamericana Rhonda Williams ha planteado los dos extremos en los que, a este respecto, se debate el pensamiento marxista. Por una parte, está el peligro de volver a hacer lo que siempre se ha hecho: reducir la raza, la etnia o la cultura a la clase; por la otra, está la tentación que parece insinuarle el multiculturalismo: conceptualizar la raza (o la etnia) como una práctica o identidad históricamente invariable. Pero, como bien lo anota la autora, al marxismo se le abre una alternativa mucho más productiva: “explorar la producción social de los significados raciales, las formaciones raciales y

las identidades raciales”.<sup>24</sup>

Para esto, claro, el marxismo tiene que despojarse de muchas de sus ‘verdades’ y actitudes, único modo de reconciliarse con otros ideales y con otras luchas. ¿Pero hasta dónde puede el marxismo renunciar a verdades, postulados y métodos sin dejar de ser marxismo? La filósofa norteamericana Nancy Fraser nos da una pista: lo irrenunciable es la lucha contra la explotación y a favor de la igualdad. Lo deseable es incorporar la diferencia como variable en el proceso de lograr la igualdad. Pero no se puede caer en el esencialismo étnico o cultural o de género. Hay que deconstruir, dice ella, las prácticas sociales discriminatorias y las desigualdades que se levantan sobre esas identidades, en lugar de simplemente afirmarlas.<sup>25</sup> No hay que tratar como esencias al negro o al indio, al inmigrante o a la mujer, al gay o al fenotípicamente diferente y preservar su identidad, del mismo modo que el marxismo nos enseña que no hay que tratar como esencia al obrero ni convertir al burgués en obrero, ni invertir la relación de dominación poniendo al obrero a dominar al burgués: hay que superar las condiciones que hacen posibles al mismo tiempo al burgués y al obrero. De esta forma, el marxismo



Phanos León, *Transeúntes*

podría actuar mancomunadamente con otros movimientos sociales, sin querer someterlos a su visión monolítica de las cosas, y contribuir de esa manera más constructivamente al trámite de otras demandas igualmente legítimas. ⚙

<sup>24</sup>Rhonda Williams, op. cit. p 301.

<sup>25</sup>Ver Nancy Fraser, *Iustitia Interrupta*, Siglo del Hombre, Bogotá, 1997.